

*Studia Philologica Valentina*  
Vol. 18, n.s. 15 (2016) 415-432

ISSN: 1135-9560

Vieja y nueva política:  
en torno a *Filoctetes* de Sófocles  
Old and new politics: on Sophocles' *Philoctetes*

Jaime Siles  
Universitat de València

Fecha de recepción: 30 de junio de 2016  
Fecha de aceptación: 15 de septiembre de 2016

---

El título de una conferencia de Ortega y Gasset, pronunciada en el Teatro de la Comedia hace ya más de un siglo, el día 23 de marzo de 1914<sup>1</sup>, resume y tematiza muy bien –creo– la principal cuestión de fondo que, entre otras muchas asociadas a ella, el *Filoctetes* de Sófocles plantea y trata. A nadie se le oculta que la tragedia ática es un género eminentemente político<sup>2</sup>, que, tomando como referentes figuras o situaciones procedentes del mito, las proyecta con eficiente efecto dramático sobre la más inmediata realidad, convirtiéndolas así en una especie de espejo y caracterización directa o indirecta de la misma. Y es que, en la Atenas posterior a Clístenes, el teatro pasó a ser uno de los tres espacios públicos en que se desarrollaba la acción política: los otros dos eran el ágora y la acrópolis<sup>3</sup>. Pero el teatro y, en concreto, la tragedia, además de permitir ejercer un modo especial de *παρρησία*, como es la ficción trágica, era «el espacio por excelencia

---

<sup>1</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, I, Madrid, 1983, pp. 265-307.

<sup>2</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *Democracia y literatura en la Atenas Clásica*, Madrid, 1997, pp. 16 ss., 61-75; 126 ss.; y 187 ss.

<sup>3</sup> Una excelente síntesis de ello puede verse en J.V. Bañuls, «La tragedia en Sófocles», K. Andersen- J.V. Bañuls (eds.), *Sófocles y Brecht (Talk Show) de Walter Jens*, Valencia, 1998, pp. 25-38 y, en particular, p. 30.

de la inversión de valores y funciones»<sup>4</sup>. De modo que lo trágico era también político y al revés.

La figura de Filoctetes –que también atrajo la atención de los otros dos trágicos, Esquilo y Eurípides, aunque, a juzgar por los fragmentos conservados de ellos, el tratamiento que le da Sófocles en su tragedia homónima es el más completo, y no sólo en lo textual: también en lo dramatúrgico y en lo psicológico<sup>5</sup>– funciona en la obra homónima de Sófocles como filtro de la realidad histórica más inmediata, a la que nunca deja –y de muy diversos modos– de aludir<sup>6</sup>. Estrenada en el 409 a. C., se encuadra dentro de ese espíritu de «l'idéal de la *constitution des ancêtres*»<sup>7</sup> que desde el 411 a.C. había ido impregnando Atenas e introduciendo una deriva hacia una democracia menos democrática que la que entonces existía. El *Filoctetes* de Sófocles se enmarca, pues, dentro de ese espíritu que hizo que se contrapusieran distintos modelos teóricos y se propusieran formas mixtas de ellos también, y, en este sentido, la propuesta sofoclea es clara: alcanzar una lucidez política –una εὔνοια<sup>8</sup>– y una εὐβολία que, juntas, conduzcan a un εὐεργετεῖν. Lo que –unido a y con el problema de la educación– centraba el debate de la época. El *Filoctetes* sofocleo no es en absoluto ajeno a todo ello y, de hecho, unifica ambos temas: la política y la educación, entendidas como πολιτεία, término que para los griegos, englobaba tanto la constitución como la conducta, la moral y las costumbres<sup>9</sup>. Prueba del carácter político de la obra es que nunca deja de aludir a Ate-

<sup>4</sup> Cf. A. Iriarte, *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Madrid, p. 59.

<sup>5</sup> Cf. J. Latacz, *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen, 1993, pp. 240-246.

<sup>6</sup> Cf. A.M. Bowie, «Tragic filters for History: Euripides' *Suppliques* and Sophocles' *Philoctetes*», C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1977, pp. 39- 62 y, en concreto, pp. 55-62 y M. Hose, *Drama und Gesellschaft: Studien zur dramatischen Produktion in Athens am Ende des 5. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1995, pp. 171-197.

<sup>7</sup> Cf. J. de Romilly, *Pourquoi la Grèce?*, Paris, 2015, p. 152, y J. Beer, *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, London, 2004, p. 148.

<sup>8</sup> Cf. E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957, p. 232 y Ch. Segal, *Tragedy and Civilization. An interpretation of Sophocles*, University of Oklahoma Press, 1999, p. 342.

<sup>9</sup> Cf. J. de Romilly, «Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote», *REG*, 72 (1959), pp. 81-93; loc. cit. supra en nota 6, pp. 148 ss.; y J. Bordes, *Politica dans la pensée grecque jusqu' à Aristote*, Paris, 1982.

nas<sup>10</sup> y, de manera muy clara, cuando (vv. 561-2) menciona a los hijos de Teseo: Demofonte y Acamante, inmediatamente después de Fénix, el preceptor de Aquiles, que formó parte de la embajada enviada para convencerle de que debía volver al combate<sup>11</sup>. En ello hay una clara clave de lo que la obra quiere dar a entender y significar, como demuestra el hecho de que su verdadero protagonista no sea la figura que le da título sino precisamente un joven, Neoptólemo, hijo de Aquiles, que se encuentra ante dos morales y formas de conducta tan distintas como las que las posturas enfrentadas de Odiseo y Filoctetes representan aquí y entre las cuales el joven debe saber mediar, buscando y eligiendo la opción que considere más justa y éticamente más correcta. La misma estructura de la obra lo recalca<sup>12</sup>: en los vv. 135-218 hay un *agón de búsqueda*, similar a la *epipárodos* de los versos 866 ss. de *Ayante* y a los versos vv. 117 ss. de *Edipo en Colono*; en vv. 453-538 hay una especie de *rhêsis del mensajero*, a la que sigue una esticomitía y a ésta un elemento lírico, con el que el coro intenta persuadir también a Neoptólemo, y luego una *rhêsis de decisión*; en los vv. 827-866 hay un *agón de persuasión*; los vv. 974-1080 se cierran con una breve *rhêsis* de Neoptólemo, encuadrable dentro de las llamadas «de decisión»; en los vv. 1218-1262 hay un diálogo trenético entre Filoctetes y el coro, y luego una amplia esticomitía entre Odiseo y Neoptólemo, a la que sigue una breve *rhêsis*, puesta en boca de Neoptólemo y en la que no se llega a ninguna conclusión; en los vv. 1259-1408 se advierte un conjunto agonal, con *rhêseis-posiciones*: las de Neoptólemo y Filoctetes que, tras una esticomitía, repiten y refuerzan sus respectivas posiciones con nuevas *rhêseis*, en las que tanto uno como otro se enrocan. Cuando parece que no hay solución, se produce un cambio sorprendente<sup>13</sup>: Neoptólemo cede, aceptando la propuesta y posición de Filoctetes. Pero, como esta solución se aparta de la leyenda, Sófocles recurre en el final de la

<sup>10</sup> Cf. J. Vara, *Sófocles. Tragedia y Fragmentos*, Salamanca, 1983, p. 280, nota 26 y Beer, loc. cit. p. 142.

<sup>11</sup> Cf. C. R. Beye, «Sophocles' *Filoctetes* and the Homeric Embassy», *TAPH*, 101 (1970), pp. 63-75.

<sup>12</sup> Cf. J. M<sup>a</sup>. de Lucas, *Estructura de la Tragedia de Sófocles*, Madrid, 1982, pp. 60 ss.; y F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid, 1983, pp. 190-191, 282, 283-285, 351-353, 359-360.

<sup>13</sup> Cf. D. Seale, «The Element of Surprise in Sophocles' *Philoctetes*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 19 (1972), pp. 94-102.

obra al uso excepcional del *deus ex machina* de Eurípides<sup>14</sup>, procedimiento que, pese a las objeciones de Wilamowitz, que lo consideraba un «acto de violencia poco artístico», se había convertido en la época en una convención<sup>15</sup>: no hay que olvidar que, cuando Sófocles escribe esta obra, tiene 85 años, ha asistido a las innovaciones introducidas por Eurípides y se encuentra en la cima tanto de la perfección técnica como del dominio de la unidad estructural<sup>16</sup>. Por ello –como indica Aylen<sup>17</sup>– la estructura<sup>18</sup> de su *Filoctetes* guarda relación con el nuevo teatro *of plot*, cuyas innovaciones el viejo Sófocles conoce, las asimila y –como aquí demuestra– las sabe utilizar. Todo lo cual ha hecho de esta obra algo así como «una tragedia cuestionada»<sup>19</sup> hasta tal punto que algunos estudiosos –precisamente porque rompe el molde trágico– la consideran próxima a la comedia y al melodrama<sup>20</sup>. A ello contribuye también otra desviación del paradigma trágico<sup>21</sup>: la ausencia de personajes femeninos. Son, pues, muchas las innovaciones que el *Filoctetes* sofocleo presenta y que –como advierte Mary Whitlock Blundell<sup>22</sup>– contribuyen a que esta obra sea «the most ethically complex of all Sophocles' plays». Esta complejidad reside tanto en la estructura agonal que la recorre y la informa como en la sorprendente solución en que concluye. Por eso, asistimos en ella a una constante contraposición de modelos de conducta que no dejan de ser también de

<sup>14</sup> Cf. Beer, loc. cit. p. 148 y A. Spira, *Untersuchungen zum Deus ex machina bei Sophokles und Euripides*, Kallmünz, 1960.

<sup>15</sup> Cf. K. Reinhardt, *Sófocles*, traducción de Marta Fernández Villanueva, Barcelona, 1991, p. 256 y 364, nota 20.

<sup>16</sup> Cf. Vara, loc. cit. p. 245.

<sup>17</sup> Cf. L. Aylen, *The Greek Theater*, London-Toronto, 1985, p. 36.

<sup>18</sup> Cf. J. V. Schmidt, *Sophokles, Philoktet: Eine Strukturanalyse*, Heidelberg, 1973.

<sup>19</sup> Cf. M. Heat, «Sophocles' *Philoctetes*: a problem play?», J. Griffith (ed.), *Sophocles Revisited*, Oxford, 1999, pp. 137-160 y Chr. Pelling, «Seeing a Roman tragedy through Greek eyes: Shakespeare's *Julius Caesar*», S. Goldhill – E. Hall (eds.), *Sophocles and the Greek Tragic Tradition*, Cambridge, 2009, pp. 264 ss.

<sup>20</sup> Cf. E. Wilson, *La herida y el arco*, traducción de Marcelo Uribe, México, 1983, pp. 282-283 y E. M. Craik, «Philoctetes: Sophoclean Melodrama», *L'Antiquité Classique*, 48 (1979), pp. 15-29.

<sup>21</sup> Cf. D.M. Carter, *The Politics of Greek Tragedy*, Bristol Phoenix Press, 2007, p. 68, que define la obra como «an entirely male cast», y C. Greengard, *Theatre in Crisis: Sophocles' Reconstruction of Genre and Politics in Philoctetes*, Amsterdam, 1987.

<sup>22</sup> Cf. M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989, p. 184.

política y de educación: de πολιτεία en el sentido antes aludido. Lo que entraña una desviación tanto del relato homérico como del tratamiento dado por Eurípides en el 431 a. C. a su tragedia sobre Filoctetes (la fecha de la de Esquilo sobre el mismo héroe nos es desconocida<sup>23</sup>). Lo que la *Ilíada* (II, 716-725) dice sobre el héroe no es mucho: su lugar de procedencia, las siete naves que capitanea y el número de remeros que hay en cada una de ellas, así como que es un experto arquero y que «yacía padeciendo agudos dolores en la isla/ muy divina de Lemnos, donde los hijos de los aqueos lo dejaron/ en penoso estado por la cruel herida de una maldita culebra», aunque profetiza también la misión que en el futuro debe cumplir y que supondrá su reintegración en el grupo social al que pertenece y del que fue expulsado a causa de su misterioso mal («pero pronto se iban a acordar / del soberano Filoctetes los argivos junto a las naves»)<sup>24</sup>. Homero no dice que la isla esté deshabitada –esto es una licencia que, según Guzmán Guerra, Sófocles se permite «para aumentar los efectos dramáticos de la soledad de Filoctetes»<sup>25</sup>: ¿sólo para eso? Veremos que también para algo más-. En cambio, se mantiene fiel a Homero cuando, en el verso 721, su descripción del estado físico y psíquico del héroe como consecuencia del abandono en que se ve en la isla de Lemnos es casi el mismo que en *Odisea* V, 13 se utiliza para describir el estado de ánimo de Ulises en la isla de Calipso<sup>26</sup>, del mismo modo que el inicio de verso de *Ilíada* II, 694 –en que se describe la angustia de Aquiles– es idéntico al del verso 724, en que se describe el estado de ánimo de Filoctetes. La caracterización física y psíquica del héroe trágico se encuentra, pues, definida ya en y por el sistema formular homérico. También el feliz regreso a su patria es referido en la *Odisea* (III, 190). También Eurípides respetó «las líneas principales del re-

<sup>23</sup> Cf. Beer, loc. cit. p. 135.

<sup>24</sup> Doy la versión de Emilio Crespo en Homero, *Ilíada, Odisea*, edición de Carlos García Gual, traducciones de Emilio Crespo Güemes y José Manuel Pabón, apéndice de Oscar Martínez, Madrid, 1999, p.83.

<sup>25</sup> Cf. A. Guzmán Guerra, *Sófocles: Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*, Madrid, 2001, p. 81, nota 1.

<sup>26</sup> Cf. la introducción y comentario de Pietro Pucci en Sófocles, *Filottete*, texto crítico al cuidado de Guido Avezù y traducción de Giovanni Cerri, Fondazione Lorenzo Valla- Arnoldo Mondadori Editore, 2003, p. XIII.

lato homérico»<sup>27</sup>, de las que, en algunos detalles, Sófocles se aparta: en Eurípides es Diomedes quien acompaña a Ulises y no Neoptólemo, que es la figura que Sófocles –veremos por qué– introducirá. Sófocles aprovechó, pues, «las virtualidades implícitas»<sup>28</sup> en el poema homérico e hizo pivotar la arquitectura de su obra sobre los dos momentos más significativos de la leyenda: el del abandono de Filoctetes en la isla y el de su posterior reintegración, en torno a los cuales se desarrolla el proceso del drama. También Píndaro había tratado la figura de Filoctetes en dos ocasiones: una, en *Pae.* 6, 100 ss., sin cambio ni modificación de la leyenda, y aludiendo a Neoptólemo, y otra (*P.* I, v. 50), en la que utiliza, como modelo y precedente de Hierón enfermo, el caso de Filoctetes que, pese a estar enfermo, acude a combatir<sup>29</sup>. El *Filoctetes* de Sófocles –posterior al de Esquilo y al de Eurípides– no se sitúa –como creía Dión de Prusa en su discursos LII y LIX– en el centro exacto entre ellos sino –como indica Reinhardt<sup>30</sup>– «más allá». Los cambios que el ya octogenario Sófocles introduce en el tratamiento y el estilo son significativos: por un lado, transforma a Lemnos en una isla desierta, optando así por la topos thesis más que por la topografía (lo que apunta y supone una clave para entender la conducta de Neoptólemo, que ha de realizar una serie de ritos de paso, propios de la efebía<sup>31</sup>) y, por otro, mediante la interacción de los tres personajes dramáticos (Filoctetes, Odiseo y Neoptólemo), genera «una reciprocidad cambiante en un juego de constate movimiento circular»<sup>32</sup>, en el que el contraste lo es «a tres caras»<sup>33</sup>. Todo lo cual la convierte –según Reinhardt<sup>34</sup>– «en la tragedia de intriga más equilibrada y más profunda del teatro ático» y en «la justificación poética del todo el género», ya que es la intriga lo que alcanza categoría poética, al depender tanto «de la interacción latente de los persona-

<sup>27</sup> Cf. A. Melero, Eurípides, *Cuatro tragedias y un drama satírico (Medea, Troyanas, Helena, Bacantes, Cíclope)*, Madrid, 1990, p. 305.

<sup>28</sup> Cf. F. Rodríguez Adrados, *Del teatro griego al teatro de hoy*, Madrid, 1999, p.26.

<sup>29</sup> Así lo indica Gentili, a quien sigue Pucci, loc. cit. p. XV.

<sup>30</sup> Cf. loc. cit. p.221.

<sup>31</sup> Cf. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, «Le *Philoctète* de Sophocle et l'éphébie», *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, I, Paris, 2001, pp. 159-183.

<sup>32</sup> Cf. Reinhardt, loc. cit. p. 222.

<sup>33</sup> Cf. Wilson, loc. cit., p.283.

<sup>34</sup> Cf. loc. cit. p. 222.

jes «como» de un conflicto psicológico gradual»<sup>35</sup>. Jacqueline de Romilly, en una conferencia pronunciada el 30 de enero de 1988 y luego recogida en uno de sus libros<sup>36</sup>, señaló cómo «the last great exponent of the archaic Greek view» –como, en *The Greeks and the Irrational*, lo denomina Dodds– no fue ajeno a las preocupaciones intelectuales de su tiempo y de qué modo algunas ideas y debates de su época están presentes en su creación. Ya Rose<sup>37</sup> había advertido ecos de las enseñanzas de los sofistas en el *Filoctetes*: sobre todo, en lo relativo al origen de las sociedades, pero Romilly ve esto objetivado en tres temas o cuestiones, presentes en esta obra de Sófocles y que centraron también la atención de los sofistas: la naturaleza del ser humano, la astucia y el interés. El primero de ellos –la φύσις: la naturaleza– es aludida en distintas formas nominales y verbales en los versos 79-80, 88-89, 874, 902 y 1310. Ya Knox<sup>38</sup> insistió en que uno de los rasgos distintivos del héroe sofocleo es la fidelidad a sí mismo y a su naturaleza, heredada de sus padres, que es lo que constituye su identidad. La naturaleza del ser humano en las tres versiones de ella que encarnan los tres personajes de la obra (Odiseo, Neoptólemo y Filoctetes) articula también los otros dos temas –la astucia y el interés– que quedan englobados dentro del primero como si fueran consecuencias de él. Lo que permite considerar el *Philoctetes* tanto un «conflicto psicológico»<sup>39</sup> como una «reflexión ética»<sup>40</sup> que «incorpora, tanto en sus contenidos como en su forma, una visión de la excelencia humana». Según Wilson<sup>41</sup>,

<sup>35</sup> Cf Wilson, loc. cit. p. 283; sobre la función de la intriga, E. Schlesinger, «Die Intrigue im Aufbau von Sophocles», *Rh M* 111 (1968), pp. 97-156.

<sup>36</sup> Cf. J. de Romilly, «L'actualité intellectuelle du V<sup>e</sup> Siècle: le Philoctète de Sophocle», *Tragédies grecques au fil des ans*, Paris, 1995, pp. 97-109.

<sup>37</sup> Cf. P. Rose, «Sophocle's *Philoctetes* and the teaching of the sophists», *HSCP*, 80 (1976), pp. 49-165.

<sup>38</sup> Cf. B. W. Knox, *The heroic Temper. Studies in Sofoclean Tragedy*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-London, 1964, p. 8: «he remains true to himself, to his *physis*, that 'nature', wích he inherited from his parents and wích is his identity». También B. Zimmermann, *Die griechische Tragödie*, München-Zürich, 1992, p. 91 insiste en «der unwandelbare Charakter einer grossen, das Normalmass überschreitenden Persönlichkeit: Philoktetet», para el que, «wegen der Unwandelbarkeit seines Wesens» no hay otra alternative que –como Antígona y Electra– seguir el camino que considera el único correcto.

<sup>39</sup> Así, por ejemplo, Wilson, loc. cit. p. 283.

<sup>40</sup> Así, M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción de A. Ballesteros, Madrid, 1995, pp. 42-43.

<sup>41</sup> Cf. loc. cit. p. 299-300.

Sófocles «tenía cierto don especial para la psicología patológica» y se apoya en Arthur Platt para afirmar que conocía la ciencia médica de su época; que estaba asociado por tradición con el culto de Asclepio; que incluso era sacerdote de otro de los cultos médicos; que Luciano decía haber leído un poema suyo dedicado al dios médico; y que Plutarco cuenta que Asclepio supuestamente visitó su hogar. Todo lo cual explicaría el naturalismo y precisión con que describe la mordedura infectada de Filoctetes. Sófocles estaba, pues, en condiciones de describir tanto los trastornos físicos como los mentales: la locura de Áyax, la «fijación» de Antígona con su hermano o la esquizofrenia de Electra. De ahí que Freud se sirviera de algunas de sus figuras dramáticas a la hora de dar nombre a algunos de los complejos estudiados por él. De modo que no sólo habrían influido en Sófocles las innovaciones técnicas de Eurípides y las ideas y los temas tratados por los sofistas sino también la medicina de la época que, por lo visto, conocía bien y que explica en parte su interés por la figura de Filoctetes como enfermo: algo que la obra focaliza desde el primer momento en y con la explicación que Odiseo da (vv. 4-10) inmediatamente después de describir la isla de Lemnos como «desierta y no hollada por los mortales» (vv. 1-2). Esta topicalización temático-simbólica con que se inicia la tragedia –la isla desierta y la enfermedad– se continúa con la información sobre el habitáculo que el héroe ocupa: una cueva, una especie de madriguera con dos salidas (v. 16). Pues bien, estos tres elementos resultan claves para comprender el universo simbólico de esta tragedia: como el valor simbólico y sotérico del arco ayuda a comprender su insólito final. Veamos, pues, el significado y función en la obra de cada uno de ellos.

### 1. La isla

Lemnos, la isla en la que la acción se desarrolla, permite a Sófocles mantenerse fiel al relato homérico<sup>42</sup>, pero no sin alguna que otra variación, como la de convertir la isla en desierta y deshabitada, cuando ni *Iliada* VII vv. 465-477 ni XXII, vv. 7 40-751 dicen nada de eso. Sí indica algo en ese sentido Eurípides, en *Hécuba*, vv. 886-8 cuando, haciéndose eco de la leyenda a que también alude

---

<sup>42</sup> Sobre Homero en Sófocles, cf. Beye, loc. cit. supra y J. Davidson, «Homer and Sophocles' *Philoctetes*», *Stage Directions: Essays in Ancient Drama in Honour of E. W. Handley*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supp. 66 (1995), pp. 25-35.



Esquilo en *Coéforas*, vv. 631-8, se refiere a cómo las mujeres de Lemnos asesinaron a sus maridos y dejaron la isla despoblada de varones. Sófocles pudo tomar de esta leyenda sobre las mujeres lemnias –que tan tematizada fue en el teatro griego<sup>43</sup>– el motivo de la isla desierta y ponerlo en relación con la noción de δυσσομία<sup>44</sup>, que formaba parte de las leyendas de la isla<sup>45</sup>, y, desde sus conocimientos de medicina, fácilmente pudo conectarla con la enfermedad que padecía Filoctetes<sup>46</sup>, «cuyo pie supuraba roído por un mal devorador»<sup>47</sup>. Lo que producía una insoportable fetidez<sup>48</sup>: cf. vv. 38 ss., en los que, entre otros indicios del pobre ajuar de Filoctetes, Neoptólemo, después de proferir una interjección de asco, identifica «unos harapos»<sup>49</sup> que se secan al sol, impregnados de repugnante pus».

## 2. La enfermedad

Sófocles también pudo inspirarse en la tradición popular que relaciona a las serpientes con las malas esposas, pues se dice que los ofidios, durante la cópula, despiden un mal olor. Parte de esa leyenda popular persiste en las Tesmoforias, durante las cuales las mujeres atenienses «utilizaban sauzgatillo o agnocasto en la con-

<sup>43</sup> Cf. Aristófanes (frs. 356-375 Koch), Nicócares (frs. 11-14), y Antifanes (frs. 144-145): cf. Alexis (fr. 134), Dífilo (fr. 54) y Turpilio (90-99 Ribbeck); sobre ello, J. Sanchis Llopis, «Las mujeres de Lemnos en la comedia griega», L. M. Pino Campos- G. Santana Henríquez (eds.), *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ. Διδασκάλου παίδεγμα Kálos. Homenaje al Profesor Juan Antonio López Férrez*, Madrid, 2013, pp. 753-759.

<sup>44</sup> Cf. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972, pp. 172-184.

<sup>45</sup> Cf. Mirsilo, *FGrHist* 477 F 1a = escolio a Apolonio de Rodas I, 609/19 e, que cuenta que «un mal olor se apoderó de las mujeres y que hasta el momento presente hay ciertos días del año en que las mujeres mantienen alejados de sí a sus maridos y a sus hijos, debido al mal olor que despiden».

<sup>46</sup> Cf. G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes*, edición de B. Leclercq-Neveu, Paris, 1998, pp. 73 ss.; W. Burkert, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mitos entre los griegos*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Barcelona, 2011, pp. 144 ss.

<sup>47</sup> Doy la versión de M. Fernández-Galiano, *Sófocles: Tragedias*, Barcelona, 1985, p. 81.

<sup>48</sup> Cf. sobre ello lo que indica, desde su propia experiencia, J. Kott, *El manjar de los dioses. Una interpretación de la tragedia griega*, traducción de Juan Tovar, México, 1977, pp. 158-179.

<sup>49</sup> Tal vez pueda verse en esta designación otro préstamo tomado a Eurípides y a los andrajos con que éste solía vestir a sus personajes. Lo que despertó las burlas de Aristófanes, *Ach.* 432-4 y 446.

fección de sus lechos para asustar»<sup>50</sup> y repeler a las serpientes, y el mal olor causado por esta planta tenía otro efecto añadido: en una fiesta que exigía estricta abstinencia sexual, mantenía alejados a los maridos. La dysosmía de Filoctetes es, por un lado, consecuencia de la mordedura de una serpiente y, por otro, causa de que lo dejaran abandonado en la isla de Lemnos, de la que –con malas artes, tretas y todo tipo de subterfugios– Odiseo lo necesita rescatar.

### 3. La cueva

El Filoctetes sofocleo recuerda, en algunos puntos, al *Cíclope*, el drama satírico de Eurípides<sup>51</sup> que el Profesor Antonio Melero, con tanto acierto como gracia, tradujo y comentó<sup>52</sup>. Lo primero que aproxima ambas figuras es el lugar, el medio –una isla<sup>53</sup>– en que uno y otro habitan y, dentro de ella, una cueva que, si en el caso del Cíclope euripideano constituye su hábitat natural, acorde con el trogloditismo y la animalidad, en el caso de Filoctetes supone una pérdida de su condición humana. El Filoctetes de Sófocles no es un cíclope, pero, privado de todo trato y convivencia social, al ser abandonado por los suyos, se ha visto obligado a llevar una vida en condiciones infrahumanas, arrastrándose por el suelo como una alimaña, lanzando alaridos como una bestia y sufriendo continuas crisis como consecuencia del dolor producido por la mordedura de una serpiente cuando los griegos hicieron sacrificios en la isla de Ténedos. Todo lo cual lo aproxima más al animal que al ser humano hasta tal punto que –como Odiseo dirá a Neoptólemo– se le puede perseguir y cazar. De hecho, no poco del vocabu-

<sup>50</sup> Cf. Eliano, *Hist. Anim.* I, 24 y IX, 26 y 44; Plinio, *Hist. Nat.* X, 169 ss.; Herodoto, III, 109 y F. J. González García, «Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo», J. C. Bermejo - F.J. González García - S. Reboreda Morillo, *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, 1996, p. 183.

<sup>51</sup> Cf. M. Vickers, «Alcibiades on stage: *Philoctetes* and *Cyclops*», *Historia* 36 (1987), pp. 171-197.

<sup>52</sup> Cf. nota 26.

<sup>53</sup> Sobre la isla y la insularidad en general, cf. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, 1963, pp. 255-256; para la cueva en el teatro griego, W. Jobst, *Die Höhle im griechischen Theater des 5. Und 4. Jahrhunderts*, *SB Wien Phil-Hist-Klasse*, 268, n. 2 (1970), pp. 41-43; para Lemnos en *Filoctetes*, L. Feder «The Symbol of the desert Island in Sophocles' *Philoctetes*», *Drama Survey*, 3 (1963), pp. 33-41.

lario empleado para describir sus movimientos<sup>54</sup> proceden del lenguaje cinegético y dan a entender que, en el horizonte cultural griego, la figura de Filoctetes, perdida su condición humana, roza la animalidad. El Cíclope de Eurípides también, pero de otra manera: vive, como Filoctetes, en una cueva; no sabe comportarse en sociedad; carece de maneras y moderación en la comida y la bebida e ignora las más mínimas normas y convenciones del trato social. El Cíclope no respeta la *θέμις*, un término difícil de traducir que incluye y abarca la conciencia colectiva y el conjunto de reglas por las que dicha conciencia colectiva en situaciones concreta se realiza y que equivale tanto a «la ley» como a «la norma universal», «la sanción social» y «la norma de una determinada sociedad»<sup>55</sup>. Por carecer de *thémis* y no respetarla, los Cíclopes son considerados *ἀθέμιστοι*<sup>56</sup>. Y esa es la diferencia con Filoctetes, que sí tiene y respeta la *θέμις* (cf. vv. 1035 ss.), aunque haya sido expulsado de su grupo social. Tampoco ha olvidado el lenguaje ni su lengua, a la que, en el inicio del verso 234, se refiere en términos tan cálidos como casi elegíacos (*ὃ φίλτατον φώνημα*), cuando, después de tanto tiempo, vuelve a oírla en boca de otro ser humano. Recuértese que la lengua cumple una determinante función en la tragedia<sup>57</sup> y también en ésta<sup>58</sup>, en la que la dicción –tal y como Aristóteles (*Rh.* 1408a 10) exigía y señalaba– es coherente «en cuanto a lo ético, lo patético y lo argumental»<sup>59</sup> y refleja el carácter de los personajes, acorde con las palabras en que se expresan<sup>60</sup>: Odiseo, desde el primer momento, queda retratado en las suyas (vv. 54-85). Y lo mismo Neoptólemo en la respuesta que le da: vv. 86-95 y en las consideraciones que sobre Filoctetes va haciendo (vv. 159-160, 162-168, y 191-200) en las que no sólo demuestra compasión hacia aquel a quien todavía no ha visto, sino que adelanta, en una prolepsis muy

<sup>54</sup> Cf. Nussbaum, loc. cit., pp. 346-349.

<sup>55</sup> Cf. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, p. 147.

<sup>56</sup> *Od.* IX, 112.

<sup>57</sup> Cf. el excelente estudio de A. López Eire, «Sobre la léxis de la tragedia griega antigua», *Idee e forme nel teatro greco. Atti del Convegno italo-spagnolo Napoli 14-16 ottobre 1999*, Napoli, 2000, pp. 257-299.

<sup>58</sup> C f. A. J. Podlecki, «The Power of the Word in Sophocles' *Philoctetes*», *GRBS*, 7 (1966), pp. 233-250 y Segal, loc. cit. pp. 328-361.

<sup>59</sup> Cf. López Eire, loc. cit. pp. 258-9 y 262.

<sup>60</sup> Cf. López Eire, loc. cit., p. 268.

significativa, el carácter divino del castigo que aquel sufre y el papel que, como héroe trágico, está llamado a desempeñar. También Filoctetes, en su primera aparición en escena (vv.219-231), expresa su fidelidad y amor a todo lo griego, presentándose a sí mismo como un ser de aspecto salvaje y pidiendo compasión por su soledad y su falta de amigos: tres rasgos –aspecto salvaje, soledad y falta de amigos– que, para la mentalidad griega, resultan negativos y a los que el desarrollo de la obra va a oponer un nuevo modelo de conducta, basado en valores como *φιλία*, *πίστις*, *οἰκτιρμός*, *ἔλεος*, *εὐνοία*<sup>61</sup>, en los que Sófocles cree y que presenta como los únicos capaces de regenerar a una sociedad corrupta, por haber olvidado los antiguos y verdaderos valores que han hecho grande a Atenas y virtuosos y morales a sus antiguos ciudadanos. De hecho, lo que la obra plantea es eso: un diagnóstico de la sociedad y la política de su tiempo, representada por la falta de escrúpulos de la que hace gala Odiseo y contrapuesta a los principios éticos a los que –incuriendo incluso en la intransigencia– se mantiene fiel Filoctetes, que quiere transmitir y hacer participe de ellos al joven Neoptólemo, que corre el peligro de ser educado por Odiseo y ser víctima de su innoble moral, mucho más nauseabunda que el hedor producido por la supurante herida que la mordedura de la serpiente ha causado en el pie de Filoctetes. Lo que propone, pues, Sófocles –y en ello hay que ver una vez más los ecos de sus conocimientos médicos– es una posible terapia, consistente en una actualización de los antiguos valores aristocráticos, que son ellos –y no los inmorales consejos y enseñanzas de Odiseo– lo que deben marcar la conducta a seguir por la juventud, representada aquí por Neoptólemo. Esta voluntad pedagógica –que podríamos definir como *socrática*<sup>62</sup>– intenta oponerse a esa otra voluntad de *σόφισμα* (= de treta, de trampa, de artimaña) y de *σοφισθῆναι*, que es uno de los principios rectores de la moral y la conducta poco escrupulosa de Odiseo: cf. vv. 14 y 78, y téngase en cuenta, además, que, en griego aristofánico –Av. 430-1– *sophisma* significa «encarnación de la sagacidad»

<sup>61</sup> Cf. Segal, loc. cit. p. 331, recuérdese cómo Sófocles, Aj. 524-5 para ver la importancia que el autor da al término *oiktos* que, en la perífrasis verbal *oikton ejein* («=tener piedad») es equivalente aquí a *oiktiro* («sentir piedad»). Sobre ello, cf. las observaciones de López Eire al respecto, loc. cit. p. 289.

<sup>62</sup> Cf. H. E. Moritz, «Heroic Temper in Context: Achilles, Oedipus, Socrates», R. K. Sutton, *Daidalikón: Studies in Memory of Raimon V. Schoder, S. J.*, Waucunda, III, 1989, pp. 262-271.

y que, como otros neutros en -μα, «que indican resultado de acción» y que son nombres abstractos, cuando se aplican como insultos a personas concretas, indican desprecio hacia las mismas<sup>63</sup>-. El que sea Odiseo quien –como si fueran valores positivos– emplea estos términos, lo caracteriza y retrata como lo que es, pero también como lo que quiere que los demás sean. En este caso, explica a Neoptólemo (v. 119) las ventajas que una actuación tan innoble como la que le propone llevar a cabo le puede reportar: nada menos que el ser llamado «sabio» y «valiente»<sup>64</sup>. Neoptólemo no está dispuesto a dejar a un lado su *physis* –su talante e inclinación natural– hábilmente reconocida por el mismo Odiseo en los vv. 79 y ss., en los que le pone como cebo el grato sabor de la victoria y lo que el éxito –no importa por qué medios obtenido– conlleva, aconsejándole aplazar la justicia unos instantes y realizar algo vergonzoso que hará que el resto de su vida sea llamado «el más piadoso de los mortales» –conviene no olvidar que en esta obra la caza, entendida como estratagema, articula la acción, pues, aunque de modo diferente, Odiseo va intentar «cazar» a Neoptólemo con sus hábiles palabras y sofisticas argumentaciones<sup>65</sup> y a convencer a éste para que de caza a Filoctetes y se apodere de su arco (cf. vv. 1007-8)–. Lo que explica el que Sófocles se haya servido de dos ritos como la ἀποπομπή (o expulsión) y la efebía. El primero explica que Filoctetes haya sido expulsado del grupo social al que por nacimiento y linaje pertenece, y que viva en una cueva como si fuera un animal que puede ser cazado. El segundo explica que Neoptólemo cumpla aquí la función tradicionalmente asignada a Diomedes<sup>66</sup>: la de obedecer al superior que le manda, cumplir todas sus órdenes, realizar todas las pruebas que componen su rito de paso –incluida lo que llamamos *Dolonía* o *Dolonada*, que es a lo que más se parece lo que Odiseo ordena a Neoptólemo que haga aquí: a ello alude Filoctetes en vv. 1007 y siguientes. Sófocles utiliza, además, la leyenda popular sobre Lemnos para ha-

<sup>63</sup> Cf. López Eire, loc. cit., pp. 281 y 293.

<sup>64</sup> A estas palabras de Odiseo responde en vv. 1370 y ss. Filoctetes, cuando le dice que, si obra bien, tendrá un doble reconocimiento: el del propio Filoctetes y el de su padre.

<sup>65</sup> Cf. E. Craik, «Sophocles and the Sophist», *L'Antiquité Classique* 49 (1980) pp. 247-253.

<sup>66</sup> Cf. L. Gernet, «Dolón el lobo», *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, 1980, pp. 136-152.

blar de su fuego (v. 295 ss.)<sup>67</sup> y el desarrollo de la intriga parece seguir el mismo proceso que la noción– tan arraigada en la civilización griega antigua, arcaica y clásica– de contaminación y purificación: *μίασμα, ἄγος, καθαρμός*<sup>68</sup>. Lo que cuadra bien con los conocimientos médicos y las creencias de Sófocles y permite comprender el desarrollo de la acción, pues no es sólo Filoctetes quien se purifica de su herida sino también Neoptólemo quien se libera de una enfermedad moral: aquella que, de secundar a Odiseo, habría contraído. El discurso con que Filoctetes (vv. 484 y ss.) responde a Neoptólemo no es menos persuasivo que el de Odiseo en los vv. 64-66, pero su relación con el lenguaje es crítica<sup>69</sup>: por un lado, su expresión casi salvaje tiende a lo inarticulado (cf. vv. 752 y 755, con repetición de sílabas: *παπαπαπαπαπαῖ*) porque su resistencia al *lógos* le es vital para la integridad de su espíritu, y transparenta el debate sofístico *nómos/physis*, en el cual Filoctetes se decanta por la *physis*; por otro, como indica Segal<sup>70</sup>, su ambigua relación con el lenguaje y la comunicación refleja la ambigua relación que Filoctetes mantiene con la civilización. De esa crisis de lenguaje le libera la intervención de Heracles. Pero hasta entonces (cf. vv. 900 ss.) su persuasión es más bien no-verbal: de ahí sus silencios (v. 934) y los de Neoptólemo, que desde el verso 974 hasta el 1074 no interviene en el debate, porque, cada vez que aparece en escena su «maestro» Odiseo, él enmudece y pierde su capacidad de hablar. Pero, cada vez que esto ocurre y se produce un bloqueo en la comunicación, la laguna verbal existente se aclara «away only by something more basic than language itself»<sup>71</sup>. Si en el inicio de la obra (vv. 98-99) Odiseo afirma que «entre los mortales es la palabra y no los hechos lo que todo lo guía», contestando así a lo que en vv. 86-95 dice Neoptólemo –esto es: que por naturaleza es incapaz de hacer nada con malas artes, aludiendo a que lo mismo dicen le ocurría a su padre y que puede servirse de la fuerza, pero no del engaño, pese a lo cual cede y obedece las indicaciones que Odiseo le da– a partir del v. 902 afirma lo repugnante que resulta dejar de

<sup>67</sup> Cf. Burkert, loc. cit., p. 143 ss.

<sup>68</sup> Cf. W. Burkert, *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, traducción de Stella Mastrangelo, Barcelona, 2009, p. 215.

<sup>69</sup> Cf. Segal, loc. cit. pp. 333-336.

<sup>70</sup> Cf. loc. cit. p. 333.

<sup>71</sup> Cf. Segal, loc. cit. p. 337.

lado la propia naturaleza y hacer cosas que le son ajenas. Lo que hace desconfiar a Filoctetes y sospechar que hay una diferencia entre sus actos y sus palabras, y no entre sus palabras y sus actos, que era la consigna que Odiseo le había dado a Neoptólemo. Filoctetes comprende –y se lo dice: cf. v. 971 y ss.– que Neoptólemo no es un canalla sino que ha sufrido la influencia de hombres malvados que con sus malos consejos y ejemplos lo han contaminado –y algo similar vuelve a decir en vv. 1008 ss–. La desfachatez de Odiseo no tiene límites: presenta sus acciones como obediencia debida a las órdenes de los dioses (vv.989-990). Y no contento con ello contesta a Filoctetes –que se lo reprocha– que es él, Odiseo, quien hace veraces a los dioses. Tras el importante e imponente discurso de Filoctetes (vv. 1004-1044), Odiseo vuelve a jactarse de sus habilidades para salirse siempre con la suya y en cualquier trance resultar airoso (vv. 1047-1062). Y, al ver que Neoptólemo, apelado por Filoctetes, puede compadecerse de éste y hacer fracasar toda la operación, le dice que ni lo mire no sea que, por su buen corazón y su noble origen y crianza –esto es: por su *physis*– vaya a perderse aquella oportunidad de apoderarse e irse con el arco, que ahora se le brinda. Filoctetes, en cambio, recuerda la situación a que los ardides de Odiseo lo han conducido: esto es a vivir «sin amigos, solitario, sin patria, como un muerto entre vivos» (vv. 1016-18). El coro –para justificar la conducta de Odiseo– lo defiende diciendo que éste ha obrado bien y cumplido con su deber, al obedecer las órdenes que había recibido y haber hecho todo «en pro del bien común de sus amigos» (vv. 1140 ss.) y, tras recordarle a Filoctetes que él es víctima tanto de su destino como de sus errores, le propone una solución, que no puede aceptar y a la que él mismo opone otra: su suicidio, ya que él «ya no es nada» (cf. v. 1217: «no soy nada»). Pero, cuando parece que Odiseo ha cumplido su misión y está ya en posesión del arco, que es lo que, siguiendo la profecía del adivino troyano Héleno, había venido a buscar, la acción inicia un giro inesperado: Neoptólemo reacciona, le espeta a Odiseo que ha sido un error «obedecerle a él y a todo el ejército» (v.1226); que se ha atrapado a Filoctetes –otra alusión de nuevo a la caza– «con tretas y mentiras vergonzantes» (v. 1228) y que piensa devolverle el arco a Filoctetes (vv. 1230, 1232, 1234). El diálogo es aquí rápido y vivaz, con frases que no terminan y con interrupciones continuas por parte de Odiseo, que amenaza con la intervención del ejército aqueo (vv. 1243 y 1250). A Neoptólemo no le asusta esa amenaza

y, en los versos siguientes Odiseo vuelve a hablar de «palabras ingeniosas» y «modos de conducta», a lo que Neoptólemo contesta que «un modo justo de proceder es mejor que ser ingenioso» y se dirige a la cueva de Filoctetes para darle razón del cambio que se ha operado. Pero éste desconfía de él y lo maldice (vv. 1280-1285), pese a lo cual Neoptólemo le tiende su mano y le devuelve su arco. Odiseo dice (vv. 1296 ss.) a Filoctetes que, quiera o no Neoptólemo, lo llevará a Troya por la fuerza, y Filoctetes decide entonces matarlo disparándole una de sus flechas. La intervención de Neoptólemo lo impide, diciéndole que para ninguno de ellos dos «es esa una buena acción» y Filoctetes quiere hacerle ver que «los jefes del ejército, esos falsos embajadores de los aqueos, son unos cobardes con las armas, aunque atrevidos al hablar» (vv. 1325 ss.). Este es, sin duda, uno de los instantes más intensamente políticos de la obra y no es difícil imaginar lo que el público de la época, cansado ya de tantos años de guerra, debió sentir al escuchar estas palabras. Pero Sófocles introduce en este punto de la obra otro giro inesperado: ahora sus críticas no se dirigen hacia Odiseo sino al propio Filoctetes y a su intransigencia y testarudez (cf. vv. 1314-1346) y le informa de la profecía de Héleno y de que –sólo si va a Troya a combatir– los dos Asclepiadas (Podalirio y Macaón: cf. *Ilíada* II, 731-732) le curarán la herida, que, con esta finalidad, le fue enviada por los dioses. Filoctetes duda y vacila. Pero entonces aparece Heracles, que (vv. 1410-1444) le explica los designios de Zeus y cómo su destino<sup>72</sup> –como el del propio Heracles– es alcanzar la fama a través del sufrimiento; le ordena ir a Troya, donde sanará de su dolencia, dará muerte a Paris «el verdadero causante» de sus desgracias, y destruirá la ciudad. El botín que obtenga le ordena enviarlo a casa de su padre, y lo que reciba del ejército deberá depositarlo ante la tumba de Heracles en recuerdo de las flechas de éste.<sup>73</sup> Luego, volviéndose a Neoptólemo le ordena lo mismo, pues ambos son indispensables para llevar a cabo esta acción, imposible de realizar sin la estrecha colaboración de ambos; les recuerda la necesidad de que Troya sea capturada por segunda vez y de que

<sup>72</sup> Cf. K. Alt, «Schicksal und *Physis* in Philoktet des Sophocles», *Hermes* 89 (1961), pp. 147-148.

<sup>73</sup> Cf. sobre el doble botín y el doble destino del mismo, J. de la Villa, «El concepto de ἀπιστία y la interpretación de Sófocles, Phil.1428-33», *Emerita*, LVIII, 2 (1990), pp. 205-215.



respeten y veneren a los dioses, ya que eso es lo único que cuenta ante Zeus y porque «la piedad no muere con los hombres sino que, muertos éstos, no se extingue jamás»: cf. vv. 1434-1441. Filoctetes y Neoptólemo obedecen las órdenes recibidas y, con viento favorable, se ponen en camino hacia Troya. La obra acaba con los versos en que Filoctetes se despide de la isla en la que solo, enfermo y abandonado durante tantos años malvivió: se despide de la cueva y de la isla, pero se despide, sobre todo, del salvaje, casi animal, que en ellas fue. Filoctetes, al aceptar su destino –que es la voluntad de la divinidad<sup>74</sup>– ha vuelto a ser persona: como el efebo Neoptólemo, a su modo, también. La estructura de la obra funciona sobre la articulación de ambas figuras<sup>75</sup> –la de Filoctetes, que, privado de la tribu, ha dejado de ser persona– y la de Neoptólemo que debe pasar por un rito de paso –en este caso: la caza y captura de Filoctetes– para integrarse en la comunidad social a la que pertenece. Sófocles propone, pues, como solución para la corrupta y enferma sociedad ateniense de su época: 1. Una terapia, consistente en el abandono de la moral falta de escrúpulos y guiada sólo por el interés, que es lo que la figura de Odiseo representa; 2. Una reeducación de la misma, hecha a partir de la recuperación de los antiguos principios y valores, que son aquellos en los que sigue creyendo Filoctetes; 3. Una sinergia entre esa moral heroica, despojada de su radicalidad más extrema, y la actualización de la misma, que es la tarea que debe hacer y llevar a cabo la generación más joven representada aquí por Neoptólemo: la imagen épica de la sinergia de los dos leones (vv. 1436-7) no puede ser más significativa. El discurso de Heracles emplea *mythoi*, no *logoi*. Y eso es lo que la obra propone rescatar: el lenguaje del antiguo heroísmo y de todo aquello que, en el mundo del *polytropos* Odiseo, ha quedado, como Filoctetes, abandonado en una isla desierta. A una *Entgötterte Natur* –como la pregonada por los modernos de su época– Sófocles opone un mundo con héroes inmortales que recuerdan al ser humano lo que de divino hay en él.<sup>76</sup> En este sentido resulta tentador suponer que *Filoctetes* es un nombre parlante y que significa

<sup>74</sup> Cf. E. Dönt, «Zur Deutung des Tragischen bei Sophokles», *A.u.A.*, 17 (1971), p. 52.

<sup>75</sup> Cf. H. Erbse, «Neoptolemos und Philoktet bei Sophokles», *Hermes*, 94 (1966), p. 195 nota 1.

<sup>76</sup> Cf. Segal, loc. cit. p. 361.

algo así como «el que ama la posesión de la que es depositario»: en este caso, el arco, pero también todo lo que el mismo representa<sup>77</sup>.

SILES, Jaime, «Vieja y nueva política: en torno a *Filoctetes* de Sófocles», *SPhV* 18, pp. 415-432.

## RESUMEN

---

El autor analiza los elementos simbólicos (la isla, la cueva, la enfermedad y el arco de Filoctetes) y los explica como necesarios para poder comprender la función del joven Neoptólemo, al que Ulises impone ,como condición del rito de paso de la efebía, capturar el arco de Filoctetes. Sófocles contrapone así dos conductas morales: la de Ulises, que representa la instaurada como consecuencia de las guerras del Peloponeso, y la antigua moral aristocrática, encarnada por Filoctetes. El joven Neoptólemo debe optar entre ambas. La tragedia de Sófocles tematiza, pues, una cuestión tan determinante como la de la educación en valores.

PALABRAS CLAVE: Sófocles, Filoctetes, educación moral, isla, cueva, enfermedad, arco.

## ABSTRACT

---

The author analyses the symbolic elements (island, cave, illness and bow of Philoctetes) and explains them as necessary for an understanding of the function of the young Neoptolemus, for whom Odysseus imposes the capture of Philoctetes' bow as a condition of the rite of passage from ephebeia. In this way Sophocles juxtaposes two types of moral conduct: that of Odysseus, which represents the code instituted as a consequence of the Peloponnesian War, and the ancient aristocratic model as embodied by Philoctetes. Young Neoptolemus must choose between the two. Sophocles' tragedy thus examines a theme so fundamental as moral education.

KEYWORDS: Sophocles, Philoctetes, moral education, island, cave, illness, bow.

---

<sup>77</sup> Cf. J. Scheid - J. Svenbro, *La tortue et la lyre. Dans l'atelier d'un mythe*, Paris, 2014, pp. 23-27, y las objeciones que allí hacen a V Masciadri, *Eine Insel im Meer der Geschichten. Untersuchungen zu Mythen aus Lemnos*, Stuttgart, 2008.